

ІСТОРИЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ

Райнгарт КОЗЕЛЛЕК

ПЕРЕПЛЕТІННЯ ТА ЗСУВИ ТРЬОХ ЧАСОВИХ ВИМІРІВ*

*Скорочення часу та прискорення.
Студія з питань секуляризації*

“Et minuentur anni sicut menses et menses sicut septimana et septimana sicut dies et dies sicut horae”. (“І роки зробляться короткими наче місяці, і місяці стануть тижнями, і тижні днями, і дні годинами”). Ці рядки написані у IV столітті, у них втілено пророцтво Сивілли Тибуртинської. Тут ми маємо справу з апокаліпсичним текстом. Скорочення часу покладе початок повстанню страшних народів, які зруйнують Римську імперію. Воно є творінням антихриста, що обрушить на Землю останнє велике лихо, але водночас і діянням Христа, що знову зійде до людей: адже “Господь укоротить ті дні задля обраних”, аби їхні страждання до перемоги Спасителя над антихристом не тривали надто довго. Втім феномен скорочення часу, хоч би хто за ним стояв: Христос чи антихрист, є ознакою кінця світу.

Порівняймо із цими рядками вислів німецького інженера-електрика та підприємця Вернера фон Сіменса. У 1886 році Сіменс дійшов висновку, що в основі низки винаходів лежить один закон: “Цей закон, який досить чітко простежується, є законом постійного прискорення нашого нинішнього культурного розвитку. Періоди часу, які раніше потребували століть, а на початку нашої доби — лише десятиліть, сьогодні розгортаються протягом років і часто входять у дійсність уже цілком сформованими. З одного боку, тут ми маємо справу із природним чергуванням однієї з форм прояву нашого культурного поступального розвитку [...], з іншого ж боку — із впливом науково-технічного прогресу, що постійно омолоджується”.

* Із книги “Часові шари”

Формально обидва визначення часу надивовиж схожі між собою. В обох випадках автори – попри всі контекстуальні чи семантичні відмінності – апелюють до “ущільнених” періодів часу або й прямо називають їх. Текст Сивілли Тибуртинської відсилає нас до феномена скорочення часу перед кінцем світу. Текст інженера-електрика відсилає читача до феномена прискорення на тлі прогресу. Отже, при детальному й точному розгляді тут ідеться про позиції, відмінності між якими досить чітко простежуються. В одному випадку прискорення стосується самого часу, і внаслідок нього ущільнюються часові періоди, запозичені у природи – роки, місяці та дні. Тобто йдеться про перетворення природного часу з волі Господньої, рівномірний ритм якого скорочується перед грядущим Страшним Судом.

В іншому випадку, – хоча б через причини, продиктовані природничими науками – навіть не допускається думка про можливість зміни природного часу самого по собі. Він – як твердить Ньютон – завжди залишається однаковим у своєму плині. Але в рамках хронології, обґрунтованої природними факторами, дедалі швидшими темпами відбувається прогресуючий розвиток науки й культури та їхнє поширення. І хоча природний час залишається при цьому завжди однаковим сам по собі, але змістовне заповнення людиною цього часу здійснюється дедалі швидше. Отже, попри семантичну подібність маємо справу із двома різними, ба навіть взаємно суперечливими, висновками. В тексті Сивілли відбувається скорочення самого часу, в тексті інженера пришвидшується поява інновацій та вдосконалень у межах однакових періодів часу.

Отже, визначення феноменів скорочення часу та прискорення здійснюються однаковим чином, однак за цими дефініціями стоять різні уявлення або ж різний комплексний зміст.

Таким чином ми сягнули стрижневої частини нашого питання: чи є зв’язок між одним та іншим? Чи можна вважати мовну подібність формулювань і визначень часу свідченням зв’язку? І чи немає в нас підстави говорити навіть про секуляризацію християнських апокаліпсичних очікувань кінця світу, які власне й покликали до життя постулат прискорення? Чи можна вести мову про транспозицію християнського спадку в сучасність? Або, інакше кажучи: чи існує взагалі зв’язок між скороченням часу, прискоренням і секуляризацією?

Щоб відповісти на це питання я вдаюся до трьох кроків:

По-перше, я спробую дати термінологічне визначення поняттю секуляризації.

По-друге, я спробую простежити розвиток категорії скорочення або ущільнення часу від Нового Завіту й до нової доби.

По-третє, з метою контрастного зіставлення буде зроблена спроба відділити сучасне поняття прискорення від поняття секуляризації та ущільнення чи скорочення часу.

1. Секуляризація в контексті реальної історії та метафоричного осмислення

Секуляризація в наш час стала всеосяжним і дифузним модним словом, щодо вжитку якого майже неможливо дійти єдності думок. Воно з однаковим успіхом поставлене на службу як християнській чи антихристиянській критиці культури, так і моделям тлумачень в історії філософії. Залежно від місця свого вживання воно міниться різними своїми гранями.

При зверненні до історії поняття з'ясовується, що: (1) Секуляризація має певний твердий інституційний стрижень, щодо значення якого не існує жодних сумнівів. Це слово, що вперше з'явилося лише наприкінці XVI століття у французькій мові, спочатку означало перехід священнослужителя ордена у світський статус. Штатний священнослужитель перетворювався таким чином на "saecularis", тобто на світського священнослужителя. Цей вислів досьогодні зберіг свій чітко зафіксований смисл саме в цьому канонічно-правовому сенсі.

(2) Перше розширення цього правового інституту відбулося за часів укладення Вестфальської мирної угоди 1648 року. Французький посланець – у формі цього старого слова – привніс у затяжний процес мирних переговорів у Мюнстері та Оснабрюку нове поняття секуляризації. Воно мало позначати політичний акт, що існував давно, з часів Церкви періоду раннього середньовіччя, однак без найменування. У розумінні французького посла секуляризація означала перехід церковного майна у світське володіння. У конкретній ситуації Тридцятирічної війни цьому поняттю звісно ж була притаманна певна антипротестантська спрямованість. Воно було покликане протидіяти тому, що самі протестантські регіональні правителі називали "реформацією", тобто продовженню конфіскації католицького церковного майна. У цілому з укладенням Вестфальської мирної угоди на теренах німецького рейху склалася патова ситуація з письмовою фіксацією частки церковних і світських володінь. Однак цим справа не повинна була обмежитися. Протягом

періоду Просвітництва, кульмінацією якого стала Французька революція, справа дійшла до ще однієї хвили подальших актів секуляризації в сенсі відчуження церковних володінь, установ та іншого майна. У цьому процесі переважно брали участь самі католицькі правителі земель. Німецькі єпископи залишили за собою право на зміни у формі церковних володінь, які б не лише послуговували благу релігії, а й “більше відповідали б загальному благу та реальним потребам і краще узгоджувалися б зі своїм головним призначенням”.

Йозеф Другий поставив численні церковні багатства на службу іншим цілям, а під час Французької революції все церковне майно, зрештою, було конфісковане й через нову грошову одиницю, підкріплену експропріацією церковного майна, передане в руки заможних громадян із чималим капіталом. Підсумком цієї хвили секуляризації можна вважати скасування всіх форм церковного панування в Німеччині, яке поховало старий державний устрій рейху.

Отже, секуляризація базувалася на церковно-правовому стрижні, значення якого залишається в силі й досі. На додаток до цього секуляризація означає ще й політично обґрунтований акт, що обмежує або відчужує претензії на світське панування та частку Церкви у володінні власністю з метою спрямування прибутку на досягнення інших цілей. Ними могли бути педагогічні, меркантильні чи економічні, навіть світсько-релігійні – як скажімо у протестантів – потреби, вони могли бути продиктовані міркуваннями політично доцільної поведінки, але внаслідок цього процесу Церква неминуче витісняється зі сфери світського панування, на яке заявляє свої монополіні претензії сучасна держава.

В обох випадках свого використання – і в канонічному, і в політико-правовому сенсі – поняття секуляризації черпало свій конкретний зміст із дихотомії церковне/світське. Історичне підґрунтя стає зрозумілим лише завдяки вченню Августина про два царства, що – як показав Джільсон – у формі численних трансформацій та перевтілень пронизує структуру історії західних країн. По мірі просування політико-правової секуляризації здійснювалися спроби обмежити частку церковного панування духовною сферою.

Питання про те, що ставало світським, про які права на панування щоразу йшлося та які володіння розподілялися, піддається емпіричній верифікації та достовірній історичній перевірці. Оцінки можуть коливатися залежно від точки зору, але самі висновки залишаються однозначними.

(3) Зовсім інша ситуація склалася навколо поняття секуляризації з огляду на метафоричне розширення його значення, що спостерігалось з часів Французької революції. Канонічно-правове та політико-юридичне поняття відтоді перетворюється на філософсько-історичну категорію тлумачення, що – як і поняття “емансипація” або “прогрес” – претендує на інтерпретацію всієї світової історії новітнього періоду.

Існує багато варіантів тлумачень, що приписуються поняттю секуляризації. Крайньою точкою, з одного боку, є позиція Маркса, котрий назвав завданням історії “дати людині істину в цьому світі після зникнення потойбічної істини”. Інша крайня точка зору представлена Овербеком і теологами-негативістами: для Овербека навіть теологія сама по собі була лише фрагментом секуляризації християнства. Секуляризація розпочалася з моменту заснування Церкви, ще тоді Церква вплуталася у світські справи, що породило важко передбачувані наслідки. Теологи-негативісти вважали, що саме в такій світській заангажованості Церкви і полягає смисл християнського вчення про спасіння. Попри враження цілковито безглузлого плину історії християнське послання, взяте колись на озброєння сущими людьми, все ж залишало надію на порятунок.

Між двома крайніми точками зору: марксистською та екзистенціалістською позицією теологів-негативістів, можна вписати ліберальну позицію. На якомусь певному рівні абстракції існує спільний знаменник між поглядами Канта, Гегеля, Дітлі та Трьольтча. Всі вони вбачають неодмінну місію нового періоду не у перенесенні християнських очікувань спасіння у потойбічний світ, а в моральному та етичному втіленні християнської релігії на цьому світі. Від есхатології, яка вчила тому, що світовій історії колись настане кінець, проляг шлях до поступального розвитку, покликаного реалізувати церковні постулати аж до прийдешнього звільнення від будь-якого панування в реальному світі людини.

Усі коротко окреслені тут варіанти історіософських підходів із часів Французької революції можна пов’язати з певними політичними силами. Вони можуть співвідноситися з певними політичними партійними угрупованнями у спектрі, що охоплює всі течії – від консерватизму до комунізму, – а тому допускають можливість свого прочитання з точки зору критики ідеології. Втім усі ці вчення про секуляризацію позначені однією спільною ознакою: вони відмовляються від суворого розмежування потойбіччя та сьогобіччя, вічності і світу, духовного і світського. Натомість усі схеми філософсько-

історичних тлумачень керуються спільною заповіддю, згідно з якою всі завдання та виклики, що існують в історичному часі, можуть знайти розв'язання лише шляхом звернення до самого історичного часу. "Час" тут не є антиподом "вічності": час вбирає в себе вічність. Усі дуалістичні опозиційні пари християнського походження зникають під впливом гіпотетично універсальної передумови, згідно з якою часовий плин світової історії не лише породжує проблеми, а й створює можливості для їхнього розв'язання. Інакше кажучи: в центр уваги висувається опозиція між минулим і майбутнім, вона приходить на зміну опозиції між потойбічним і сьогобічним.

Цей процес можна й справді описати як секуляризацію, однак коректнішим позначенням був би термін: "надання часового виміру" (Verzeitlichung). Тим самим зроблено перший крок до відповіді на поставлене нами запитання про співвідношення між прискоренням і секуляризацією. Бо якщо й існує споконвічний історичний досвід, пов'язаний із часом, що відрізняється від часових ритмів, зумовлених фізичною природою, то ним безперечно є досвід прискореного розвитку, внаслідок якого історичний час сприймається і кваліфікується як час, створений людиною. Лише завдяки усвідомленню прискорення або ж супутних йому уповільнень з'являється можливість виокремлення у природно зумовленому й заданому наперед досвіді, пов'язаному з часом, його специфічного різновиду: досвіду, пов'язаного з історичним часом.

Зафіксуємо перший проміжковий підсумок. До 1800 року секуляризація окрім свого церковно-правового значення була політично-правовим процесом, унаслідок якого стався зсув центра ваги від Церкви в бік світської держави. З 1800 року секуляризація набуває філософсько-історичних вимірів. На зміну вченню про два царства як кінцевого засобу легітимації політичних дій і соціальної поведінки приходить історія та історичний час, які відтепер беруться на озброєння як остання інстанція в обґрунтуванні політичних планів і соціальної організації суспільства. Відтак переходимо до другої частини наших міркувань.

2. Трансформація феномена апокаліпсичного скорочення часу

Чи існує зв'язок між прискоренням у новий період історії та християнським спадком, без якого неможливо зрозуміти наш час? Або, якщо висловитися ще конкретніше: чи можливе пояснення безсумнівного сучасного досвіду прискорення без ментальної опори

на його християнське походження? Або ж, висловлюючись ще вужче: чи є прискорення нової доби продуктом секуляризації, немислимим без своїх понять-антиподів – неба та вічності.

Із суто формальної точки зору можна дати дві відповіді на ці питання. По-перше, секуляризація може означати заперечення християнського родоводу, відторгнення вчення про два царства, принципову відмову від нього.

По-друге, секуляризація може означати, що сподівання та постановка питань у християнстві, точніше, змістовне наповнення християнської віри, залишаються імпліцитною передумовою можливості осмислення та емпіричного сприйняття секуляризації взагалі.

Ця аналітична альтернатива, яка під емпіричним кутом зору звісно ж допускає існування чималої кількості проміжних форм, буде визначати хід наших подальших думок. Тому дозволю собі нагадати про згадану нами у вступній частині необхідність розрізнення категорії ущільнення чи скорочення часу, втіленої у пророцтвах Сивілли Тибургинської, та категорії прискорення, озвученого вустами нашого найважливішого свідка – інженера-електрика.

(1) Уявлення про здатність часу скорочуватися самому по собі має своїми витокami апокаліпсичні тексти в юдейсько-християнській традиції. Йдеться про поняття релігійного досвіду, смисловим наповненням якого є очікування приходу Месії. У християнських очікуваннях Господь милостиво скорочує час, бо прагне таким чином скоротити страждання своїх людей (Мр. 13, 20; МТ. 24, 22). Отже, йдеться про пришвидшення кінця світу, прихід якого не підлягає сумніву. Масштаб цього скорочення сягає проголошеного на майбутнє скасування часу взагалі. Перш ніж Страшний Суд покладе край існуючому світу та його часовим річищам, у вихорі лиха і страждань у шаленому темпі прискориться наперед визначений природою рух сонця та зірок. “І затьмариться Сонце, і поблякне воно навіки, і забарвиться Місяць кров’ю, і втратить здатність замінити собою втрачене світло, і попадають усі зірки з неба; не стане регулярної зміни пір року, змішаються зима й літо. Тоді коротшими стануть рік, і місяць, і день [*tunc et annus et mensis et dies breviabitur*]; і настане час старечого одряхління й виснаження світу, який провіщав Гермес Трізмегістус. Настане час пришестя Господнього з метою зміни цього світу [*saeculum*].”

Отже, скорочення (ущільнення) часу є провісником спасіння цього світу. В суб’єктивному відношенні за такими уявленнями

стояли сподівання віруючих на пришествя Христа, що вилилися в питання: коли ж нарешті? В основі таких очікувань лежала надія, тверде бажання віруючих побачити й пережити скорочення часу, щоб якомога скоріше долучитися до загального спасіння. Якщо ж вдатися до теологічного формулювання, то таке бажання передбачало існування Бога, котрий, будучи повелителем і творцем часу, був спроможний скоротити цей час. Він був достатньо всесильним для того, щоб прискорити час руху зірок своїми орбітами та здійснити запланований заздалегідь кінець світу раніше передбаченого.

Однак скорочення часу перед кінцем світу зовсім не мало тривкого основоположного значення в арсеналі християнських мотивів тлумачення подій. Навпаки, як тільки-но апокаліптичні тлумачення пов'язувалися з конкретними політичними чи історичними подіями, вони швидко потрапляли в розряд ересі. Так чи так, а скорочення часу, напроорочене колись, залишалося потенціальним теологічним засобом інтерпретації, до якого, залежно від ситуації, можна було щоразу звертатися. А оскільки пророцтва та віщування, даровані Богом, відсилають за межі людських знань, вони є частиною істини поза часом, яка не може втратити свою чинність через будь-яку хронологічну подію. Звісно ж при цьому все ж залишається постійна проблема, яка не може бути розв'язана жодною догмою й полягає в тому, що проголошені періоди скорочення або ущільнення часу перед кінцем світу відсилають до одноразових з історичної точки зору подій, які, так би мовити, у структурному відношенні повинні мати стійку властивість до повторів. Таким чином було запрограмовано конфлікт з інституціоналізованою Церквою.

Картини Апокаліпсису стають дедалі частішими та самостійнішими в епоху Пізнього середньовіччя й вислизують з-під контролю Католицької Церкви. Сам Лютер може послугувати яскравим прикладом. Усупереч своїм теологічним працям у розмовах за столом він щоразу порушує тему апокаліпсичних очікувань, причому робить це, коли звертається із проханням про відстрочку кінця світу й коли бачить Судний День на порозі чи благає його приходу. Так, одного разу, він критично висловлюється щодо уявлень Меланхтона про те, що до кінця світу залишилося ще 400 років таким чином: "*Sed Deus abbreviabit dies propter electos; dan die Welt eilet davon, quia per hoc decennium vere novum saeculum fuit.*" Десятиріччя між засіданням рейхстагу у Вормсі 1521 року, коли Лютер змушений був переховуватися від анафеми та гонінь, і скликанням рейхстагу у Шпейєрі в 1529 році, коли протестантський

рух оформився в самостійну силу, й тривала облога Відня турками, стало для Лютера настільки насиченими подіями, що новий *saeculum* для нього, схоже, був майже справою вирішеною. З огляду на ущільнення часових ритмів кінець світу, як йому здавалося, ось-ось мав грянути.

Лютер, що з неабиякими пересторогами ставився до Апокаліпсису Іоанна, теж став жертвою навіювання, яке випромінювали окремі фрагменти Нового Завіту, де йшлося про скорочення або ущільнення часу. Саме конкретні клубки політичних подій провокували звернення до тих місць у Біблії, котрі з огляду на очікуваний кінець світу спонукали до думки про те, що людину від грядущого Страшного Суду відділяють дедалі коротші часові відрізки. Чим більше Лютер відмовляється від апеляції до апокаліптичних образів – в реальному чи метафоричному їхньому сенсі – і посиляється на емпірично реальні конфлікти та поєднання обставин, тим частіше він мимоволі вдається до пасажів, що стосуються феномена скорочення часу, як аргументів на користь прискорення в історії. Однак і тут, у принципі, йдеться про визначення часу, що має поза-історичний, над-історичний характер і придатне для ситуативного використання тлумачення історії. Незмінним критерієм апокаліптичних віщувань залишається можливість їхнього постійного повтору. Пророцтва чи апокаліпсичні очікування, що так і не втілилися в дійсність, можуть постійно повторюватися, ймовірність напрогнозованого та очікуваного навіть зростає щоразу, коли доводиться прощатися з хибними сподіваннями. Саме помилки щодо точного моменту в часі є дедалі надійнішим доказом справдження пророцтва у майбутньому. Отже, формула скорочення, скасування *ordo temporum*, з теологічної та метаісторичної точок зору залишається чимось заданим наперед і постійно готовим до використання. Більше того: емпіричні дані на підтвердження того факту, що часові проміжки скорочуються, могли бути щоразу взаємозамінними. Переконливість аргументації при цьому зберігалась доти, доки тривалість світу в часі вимірювалася життям людини. Чим ближче людина до смерті, тим коротшим стає строк у часі, відпущений їй. В епоху середньовіччя біологічна метафорика дедалі частіше проектувалася на теологічну тезу про скорочення часу. Неодмінним висхідним положенням цього інтерпретаційного механізму віком понад 1000 років залишався час, створений та обмежений Богом, кінець якого визначав лише Він. Скорочення часу в будь-яку мить могло бути застосоване до історії, залишаючись при

цьому поза-історичним, над-історичним і заданим наперед параметром, непідвладним людині. Ситуація змінилася з настанням раннього періоду нової доби.

(2) З початком XVI століття дедалі частішають документальні підтвердження появи новацій у світі протягом дедалі коротших проміжків часу. Формально скорочення часових дистанцій залишається аргументом на користь прийдешнього спасіння, однак звернення до Апокаліпсису рідшають. Він втрачає свій політичний резонанс попри те, що з метою тлумачення історичних подій під кутом зору Страшного Суду, і далі культивується в середовищі християнських сект, зокрема мілленаристів, пієтистів і теологів-федералістів. Однак у XVI столітті на передній план виходить дещо абсолютне нове. Відкриття й винаходи природничих наук, що набирають оберти, сформували чіткий емпіричний стрижень, який дедалі частіше почав використовуватися як точка опори. Ще всередині XVI століття Рамус, наприклад, дійшов висновку, що протягом останніх ста років зроблено більше відкриттів, аніж протягом попередніх чотирнадцяти століть. Бекон висловив надію на прискорення появи винаходів завдяки їхньому раціоналізуючому впливу: *“itaque longe plura et meliora, atque per minora intervalla, a ratione et industria et directione et intentione hominum speranda sunt”*. Але підтвердження слушності такої думки стають ще частішими у XVII столітті. Так, зокрема Лейбніц, вважав, що в мистецтві винаходів протягом дедалі коротшого часу досягається дедалі більший прогрес. Отже, сподівання переростає у надбання досвіду.

Чим же відрізняються ці формально такі схожі образи, що вживаються з метою аргументації? Які відмінності існують між скороченням часу в есхатологічному контексті Страшного Суду і його прискоренням у контексті прогресу?

З одного боку, володарем ситуацій перестає бути Бог, ним стає людина, що зумовлює поступальний рух. Тут ми маємо справу із замаскованою зміною суб'єкта.

З іншого боку, час припиняє позбавляти себе своєї запрограмованої природою регулярності, а відтак, скорочуватися сам по собі; натомість природний час, що завжди залишається однаковим, стає знаряддям людини, яка послуговується ним із метою хронологічного виміру спричиненого нею ж прогресу. Очікуване або ж реальне прискорення поступального розвитку обчислюється часом, який залишається незмінним – на противагу скороченню часу, над котрим володарює Бог.

Отже, відбувається фундаментальна зміна в аргументаційному арсеналі. Скорочення часу, яке досі – як зовнішній чинник – мало спричинити раннє завершення історії, перетворюється на прискорення, що реєструється самою історією, і стає підвладним людині. Новою при цьому є думка не про швидке наближення кінця, а про дедалі швидшу появу нинішніх прогресивних досягнень на тлі повільного поступу минулих століть.

Обидві позиції мають одну спільну рису. В обох випадках в основу аргументації покладено телеологію, визначення *Telosy*, або мети, досягнення якої має відбуватися зі зростаючою швидкістю. Метою прискореного розвитку було опанування силами природи, а також – в дедалі більшій мірі – і вдосконалення самоорганізації суспільства, побудованого на політичних засадах. Відтоді спасіння почали шукати не у кінці історії, а в розгортанні самої історії.

Такими були цілі Просвітництва. Отже, тут ідеться про щось більше й інше, аніж власне секуляризацію. Попри сам факт входження надії на спасіння – у формі міленаристських сподівань – і в нове поняття прискорення, емпіричний стрижень, яким визначалися нові очікування, віднині неможливо було вивести лише з Апокаліпсиса, так само як неможливо було дати йому визначення, послугуючись лише поняттям Страшного Суду. Натомість, за словами Шиллера, суд над світом починає вершити сама світова історія.

І все ж можна наважитися на твердження, що й новітнє поняття прискорення, яке зазнавало верифікації завдяки прискореній появі винаходів і відкриттів, все ж містить печатку давніх християнських очікувань. Вагома теза Шиллера про світову історію як суд над світом, цитована безліч разів, – безпосередньо засвідчує появу часового виміру, привнесеного в процес історії *judicium maximum*. Навіть при новому тлумаченні майбутнього, обмеженого свого часу есхатологічними чи апокаліптичними чинниками, як відкритого майбутнього, сподівання в новій упаковці природничих наук завжди містили якийсь залишок християнських очікувань. Дедалі частіше лунають голоси, котрі закликають до висновку, протилежного притлумленому застереженню старозавітної мудрості, згідно з яким один день перед Господом як тисяча літ, і тисяча літ як один день (Пс. 90, 4 та 2Петр. 3,8), і трактують його як метафору поступального розвитку, згідно з якою розвиток, для якого колись потрібно було тисячі років, відтепер може реалізовуватися протягом одного року. Тому небезпідставно тут в

автентичному сенсі можна говорити про секуляризацію християнських цільових настанов.

Продемонструємо це низкою прикладів.

Лессінг став першим, хто – не без елементів певної психологізації – вказав на те, що у Просвітництві продовжують жити традиції мрійників та міленаристів. Просвічений мрійник, за його словами, “часто досить слушно вдивляється в майбутнє”, але “він бажає прискорення його приходу, яке було б досягнуте саме завдяки його зусиллям”. Тут чітко простежується зворотна пов’язаність постулату про прискорення з автономним діячем, тобто з людиною. Не менш чітко простежується і трансформація очікувань близького Апокаліпсиса в надію на прискорений прихід майбутнього. “Те, для чого природі потрібні тисячоліття, має визріти протягом миті, якою є його [мрійника] життя. Бо що йому з того, коли щось, визнане ним за краще, не настане ще за часів його життя?” Від подібних ентузіастів прогресу Лессінг тримається на тій же дистанції, що існувала між ним та отцями церкви, котрі відкидали будь-які прогнози стосовно майбутнього як єресь. І все ж у зображення Лессінгом свідомого поборника прискорення прогресу вкрадається одна прихована, але безперечна зміна: щоправда у нього не йдеться про Господню заповідь, однак релігійним підґрунтям осяяний увесь текст. Так, невдовзі після критичної ремарки Лессінга один із німецьких письменників написав у 1788 році такі слова: “Нам потрібно поспішати, аби по можливості прискорити революцію людського духу. [...] До дії, бо день настав”. Пафос формули прискорення, осяяний світлом Просвітництва, поширився повсюди задовго до індустріальної революції. Причому незмінно йшлося про визначення цілей відкритої заново історії, яких необхідно було досягнути шляхом кінцевої, або ж, зрештою, і безкінечної прогресії. Продовжимо виклик свідків.

Кант не без іронії говорив про теологів та їхні безупинні твердження: світ дедалі швидше падає вниз, стаючи гіршим. Але те, що маємо нині (а ми знаємо що це – скорочення часу), на думку Канта, є старим як історія взагалі. Втім при обґрунтуванні впорядкованого правоустрою та союзу народів світу як тривалої земної мети політичних дій Кант охоче послуговується хіліастичними образами. Незалежно, або навіть у супереч всьому передуючому історичному досвіду, Кант шляхом рефлексії у формі категоричного імперативу спробував дати поштовх прискоренню історичного розвитку: як тільки-но мораль активно увійде в практику, твердить

він, зросте швидкість наближення до тієї довготривалої мети, досягнення якої вона вимагає: “Здається, завдяки власним розумним починанням, ми могли б швидше наблизити цей такий бажаний для наших нащадків момент”. Це стосувалося як правоустрою у внутрішній державній сфері, так і союзу народів на наддержавному рівні як прообразу майбутньої мирної організації світу: “Бо час, протягом якого досягається однаковий прогрес, будемо сподіватися, стає дедалі коротшим”. Отже, давня мета майбутнього спасіння, зорієнтована на потобічний світ, у формі світської надії привноситься в історію, набуває часового виміру, а прискорення – як засіб зворотного морального зв’язку – слугує керівництвом до дії для кожної окремо взятої людини. Можливість участі у Страшному Суді над переслідувачами, яка колись була привілеєм обраних – “*Spiritualis autem judicat omnia: et ipse a nemine judicatur*” – набуває чіткої форми моральної самолегітимації володарюючого практичного розуму.

Цій позиції – щоправда дещо в більш активістському дусі – відповідає позиція, озвучена Робесп’єром на святі з нагоди ухвалення Конституції в 1793 році. За його словами, призначення людини полягає в тому, щоб у процесі революції втілити в життя щастя і свободу: “*les progrès de la raison humaine ont préparé cette grande révolution, et c’est é vous qu’est spécialement impose le devoir de l’accélérer*”. Або ж, якщо згадати коментар тих же подій, що пролунав по правий бік Рейну з вуст Віланда: люди, що задумали Французьку революцію, планували не більше й не менше “аби крок за кроком, народ за народом, і по можливості в найкоротший строк демократизувати всю земну кулю”.

Задумаємося на якусь мить і поставимо перед собою питання, що ж змінилося в період між XVI та XVIII століттями. Визначення кінця світу, що наставатиме по мірі скорочення та ущільнення проміжків часу, як остаточної мети, що складається із апокаліпсичних очікувань, надій та страхів, завдяки Просвітництву стає поняттям, що стосується суто внутрішнього світу людини й пов’язане з її очікуваннями. Звісно ж, навіть у період Просвітництва майбутнє не уникло забарвлення квазі-релігійної обітниці. Воно мало принести щастя і свободу від усіх видів панування, і обидві мети належало досягти шляхом прискорення та завдяки діям самої людини. Однак усі визначення прискорення обґрунтовувалися виключно внутрішнім світом людини. Отже, тут маємо справу з тим типом секуляризації, яка згідно з нашими критеріями аналізу

відділилася від християнства, однак поза будь-якими сумнівом зберегла в собі християнський спадок настільки, наскільки секуляризація цільових визначень взагалі допускала дефініцію грядущого Єрусалима як історично іманентної мети.

(3) І у XIX столітті, в якому відбувалося дедалі інтенсивніше емпіричне насичення постулату прискорення завдяки технічним досягненням, визначення цілей зберегли свою релігійну забарвленість, а відповідно і свій секуляризований християнський характер. Так, у 1838 році в одній зі статей розмовного лексикону “Брокгауза” до слова “залізниця” цій паровій колісній приписується месіанська функція. Мирна організація світу, в якій об’єднається людство, свідоме свого призначення, на перших порах – цілком у дусі Канта – визначається на основі постулату про моральну необхідність. Та згодом автор зазначає: “Щоправда історія споконвіку звиряла свій біг із цією воістину Божественною метою, але на колесах потяга, які стрімко котяться вперед, вона сягне цієї мети на декілька століть раніше”. Ще у 1871 році в Німеччині вийшла книга про сакральне значення Атлантично-Тихоокеанської залізниці у США для грядущого Царства Господнього. Прискорення розвитку транспорту та об’єднання в глобальну транспортну мережу послугували для теологів запорукою прискореного приходу Царства Божого на землі, що відтепер вважався доведеним.

При порівнянні свідчень XIX століття, число яким легіон, з документами ранніших епох з’ясовується, що в питанні про тягар доказів відбулося зміщення центра ваги. Релігійно забарвлені месіанські очікування як досвід першочергового значення поступаються місцем технічним досягненням, які через дедалі коротші проміжки часу роблять дедалі монолітнішою мережу комунікацій між людьми та підвищують продуктивність спілкування. Відтоді споконвічні християнські месіанські очікування нашаровуються на технічний прогрес, стають феноменом другорядної ваги.

У кращому разі суто формально можна стверджувати, що месіанські очікування світського характеру формально можна узгодити зі старими апокаліптичними часовими ритмами, – але не більше того. Бо новою інстанцією досвіду залишався технічний інструмент, який, як незабаром з’ясувалося, виявився неспроможним впоратися з непомірними месіанськими сподіваннями, що покладалися на нього. У пізніших виданнях “Брокгауза” про залізницю вміщено лише інформацію технічного характеру. Тому, хто прагнув і надалі орієнтуватися на світські месіанські визначення, довелося

пошукати інших знарядь прискорення. Фрідріх Ніцше описав у формі парафрази поворот від хіліастичного тягаря доказів, що черпаються із християнського спадку, в бік майбутнього світової історії: “Преса, машина, залізниця, телеграф – ось ті висхідні передумови, тисячолітні наслідки від запровадження яких ще ніхто не наважився з’ясувати”. Тягар давніх міленаристських сподівань, що втілювалися в апокаліпсичні очікування повторного пришествя Христа, відтепер беруть на себе суто технічні винаходи, з якими в життя на нашій планеті приходять перетворення на невідому, але тисячолітню перспективу.

Зафіксуємо підсумок зробленого нами другого кроку. Феномен скорочення часу, заданий наперед позаісторичними чинниками, на початку нової доби перетворюється на внутрішню історичну аксіому прискорення. При цьому роль суб’єкта переходить від Бога до людини, яка власне й покликана своїми зусиллями наблизити це прискорення шляхом перетворень у природі та суспільстві. Продуктом секуляризації в сенсі запозичення християнського спадку, по-перше, можна вважати лише визначення мети, котра пов’язана із прогресуючими сподіваннями, а саме, з приходом у майбутньому царства щастя і свободи від панування. По-друге, продукт секуляризації скрізь слід бачити і в усвідомленні того, що історія сама по собі повинна мати якусь мету.

Ось у цьому обмеженому значенні й можна говорити про секуляризацію християнських постулатів. Але навіть поглянувши у ранній період нової епохи, ми змогли пересвідчитися в неможливості пояснення чіткого стрижня сучасного досвіду прискорення, а саме – технічного та індустріального переформатування суспільства, теологічними висхідними положеннями. Відтак переходимо до завершальної частини.

3. Прискорення як постхристиянська категорія часу

Досі йшлося про християнські месіанські очікування разом із супутним їм явищем скорочення часових строків як пускового механізму визначень феномена історичного прискорення. При цьому можна було бачити, як унаслідок секуляризації теологічне визначення мети повільно перетворювалося на симптоматичне визначення з неодмінним зворотним зв’язком із історичним досвідом. Теза про досвід, пов’язаний із прискоренням, із XVIII століття набуває самостійного звучання. Вона стала самоцінною,

незалежною від будь-яких християнських деривацій. Спробую узагальнити це положення з трьох точок зору.

По-перше, з часів Французької революції теза про прискорення набуває історико-теоретичного виміру, який піддається верифікації шляхом аналізу емпіричних висловлювань без необхідності звертання до божественного плану розвитку в часі. Тоді як німецька Реформація та англійська революція, щоправда в меншій мірі, все ще були зорієнтовані на апокаліпсичні очікування, після Французької революції з її досвідом швидких змін устрою, ситуація стає радикально іншою. В цей період багато дослідників неодноразово діходять до одного й того ж висновку: у процесі Французької революції, що здолала шлях від монархії, через конституційну монархію до республіканського устрою з його деспотично-терористичними проявами і у зворотному напрямку, до елітарного буржуазного устрою й аж до диктатури Наполеона протягом якихось десяти років, у блискавичному темпі були пройдені всі можливі форми організації людського суспільства. Порівняно з античною циклічною моделлю Полібія тут, за словами Віланда, Ольснера, Гьорреса, Ребманна чи Корнманна – причому це далеко не повний перелік – ми маємо справу із прискоренням змін, яке у принципі не породило нічого нового. “Історія нашого часу є повтором в якнайкоротший період часу діянь і подій, що були наявні протягом декількох тисячоліть.” На думку автора, історія у своєму змістовному сенсі може лише повторюватися, але новаторське зерно досвіду цієї Французької революції полягає в тому, що все розгортається швидше, ніж досі. Тим чином аксіома прискорення була позбавлена свого апокаліпсичного спадку, вилучена із середовища очікувань, пов’язаних із прогресом чи поступом, щоб усталитися у формі постулату історичного досвіду, який асоціюється з “новим часом”. Як зазначив колись Нібур у своєму ретроспективному аналізі Французької революції, вся європейська історія, починаючи із останньої третини XVIII століття, пришвидшила свій біг. Це суб’єктивне сприйняття було навіть не лише політичними подіями, а й згасанням доіндустріальної епохи.

Ще за часів ручного ремесла, тобто на етапі, що передував індустріальній добі, теж доволі часто зустрічаємо позаполітичні суспільні прояви досвіду прискорення, що є передвісниками прийдешньої індустріальної революції. Завдяки покращанню стану вулиць, вдалося майже подвоїти швидкість руху кінських екіпажів, а завдяки каналам у галузі судноплавства суттєво зросли обсяги

перевезень однакових за габаритами вантажів протягом однакових проміжків часу. З огляду на розвиток у XVIII столітті системи зв'язку, преси і, нарешті, оптичного телеграфа поліпшилася система передачі інформації, а будівництво вітрильників було вдосконалене настільки, що найшвидші вітрильні судна в XIX столітті розвивали більшу швидкість, ніж перші пароплави. Отже, окрім політичного досвіду прискорення у XVIII столітті ми стаємо ще й свідками зростання темпів розвитку буржуазного суспільства в реальному секторі економіки.

По-друге, після запровадження машинної техніки та капіталістичної організації її використання у промисловості постулат прискорення знаходить своє підтвердження у повсякденному досвіді кожної людини. Назву лише декілька прикладів, щоб не занадто обтяжувати читача цифрами. Завдяки поділу праці, з'явилася можливість не лише розширити виробництво, а і його продуктивність. Будь-який вигравш часу у виробництві благотворно впливав на обсяги кінцевої продукції. Ці процеси покликали до життя зростання потреб усіх прошарків і станів, а із задоволенням старих потреб з'являлися нові, які теж вимагали свого задоволення.

Відразу ж після прокладання залізниці, а на наступному етапі – після винаходу автомобіля та літакобудування – з'ясовується, що в межах однакових одиниць часу й одних і тих же часових проміжків можуть переміщуватися дедалі більше людей і дедалі більше вантажів. Ще у 1849 році на це явище звертають увагу автори Енциклопедії: залізниці “розсувають просторові межі завдяки наближенню в часі. [...] Адже будь-який простір стає для нас відстанню лише з огляду на час, необхідний для його подолання; якщо нам вдається прискорити цей процес, то це призводить до зменшення впливу самого простору на наше життя і сполучення між нами”. Із суто технічної точки зору справедливість цієї тези збереглася й донині.

Це ще в більшій мірі стосується передачі інформації. Після запровадження на початку XIX століття швидкісної машини з плоским друком і винаходу телеграфії, літографії, а зрештою, і фотографії – з'явилася можливість трансформувати події в інформацію протягом дедалі коротших відтинків часу і дедалі швидше доводити цю інформацію до адресата. З винаходом телефону, радіо й телебачення стала можливою передача повідомлень про дії або події в синхронному режимі. Таким чином, відбуваються глобальні зміни у структурі ухвалення політичних і соціальних рішень, як і в політичному та соціальному рівнях організації на планеті. Завдяки

інформації, вчинки й дії та їхнє осмислення майже зливаються воедино в часі. Завдяки прискоренню, відбулося наближення в часі між діями та їх осмисленням: людина відтепер не може обходитися без вторгнення на територію майбутнього і планування з огляду на той наростаючий масив як власного так і чужого досвіду, що стає для неї доступним.

Зрештою цьому висновку про прискорення, що спонукає до повороту назустріч відкритому майбутньому, відповідає і факт збільшення чисельності населення на планеті. Зростання світового народонаселення з півмільярда людей у XVIII столітті до майже шести мільярдів у 2000 році може бути витлумачене лише в контексті постулату про прискорення: тут маємо справу з експонентною часовою кривою, при якій чисельність людей протягом дедалі коротших проміжків часу подвоюється. Вибуховий ріст ефективності завдяки досягненням науки, техніки та промисловості є водночас передумовою того, що попри зростання чисельності в геометричній прогресії населення світу все ще й досі має змогу жити в більш-менш прийнятних умовах. Наша земна куля через прискорення сама перетворилася на закритий космічний корабель.

Якщо знову повернутися до нашого питання про секуляризацію, то цілком можна стверджувати, що наведена щойно низка чинників прискорення хоча й вивільняє іманентні світові процеси, але водночас і прибирає можливість їхнього пояснення християнськими очікуваннями спасіння. Отже, час перейти до третього пункту.

Нині, схоже, певні процеси прискорення в нашому суспільстві з його високим рівнем диференціації сягнули межі своєї інтенсивності. Поза будь-яким сумнівом зростання чисельності населення Землі колись наразиться на абсолютну межу, хоч би коли й хоч би де це трапилося. Крім того, існують ще й природні мінімальні умови, через які неможливо переступити і які неможливо розтягнути у просторі або в часі, щоб, наприклад, і далі нарощувати швидкість сполучення. Авто- і авіатранспорт дедалі більше блокують взаємний розвиток. Хоча інформаційно-обчислювальна техніка завдяки комп'ютерам і надалі здатна прискореними темпами зводити воедино масиви інформації й таким чином швидше доносити до адресата дані про минуле та майбутнє, але в плані продуктивної оцінки інформації людина, схоже, й надалі залишатиметься залежною від закладеної самою природою здатності до її сприйняття. Чинний і досі емпіричний постулат про те, що досягнутий нами рівень добробуту можна втримати лише за умови подальшого зростання продуктив-

ності в сенсі Римського Клубу, схоже, сягнув своєї межі, яку неможливо більше подолати підвищенням темпів прискорення.

Отже, постає питання, чи є підстави говорити про можливість безперешкодного продовження літопису досвіду прискорення і в майбутньому. Насамперед не слід виключати можливість того, що існуючі споконвіку апокаліпсичні картини загибелі світу в емпіричному сенсі можуть поблякнути на тлі здатності людини до самознищення. Тоді як зловісне скорочення часу все ще залишалося якимось шляхом або шляхом до вічного спасіння, із прискоренням плину історичного часу дедалі чіткіше окреслюється можливість знищення самою людиною переданих їй у спадок і збагачених культурою та виробництвом передумов її існування.

А тому виникає питання про можливість виведення історично іманентних довгострокових прогнозів із попереднього досвіду прискорення. Я – слідом за Луманном – вважаю таку можливість порівняно малою. Бо навіть попри факт усталення феномена прискорення та його певної стабілізації в людському досвіді з нього в жодному разі неможливо зробити висновок про те, що може увійти в наше життя завдяки прискоренню в майбутньому.

Бо з перетворенням прискорення як специфічної категорії історичного часу на один із стереотипів досвіду вся історія при ретроспективному її спогляданні постає перед нами у вигляді часового ланцюга наростаючої акселерації. Це демонструють три експонентні криві часу, котрі, накладаючись одна на одну в ретроспективному аспекті, висвітлюють всю історію людства.

З одного боку, відбувається процес глибшої біологічної диференціації людських істот протягом дедалі коротших відтинків часу. У порівнянні з 5 мільярдами років існування твердої земної кори та 1 мільярдом років органічного життя на ній – близько 10 мільйонів років мавпоподібної людини є лише коротким часовим відрізком. А два мільйони років, що ймовірно відділяють нас від винаходу створених своїми руками знарядь праці на цьому тлі сприймаються як ще коротший період часу.

Тим більше порівняно короткою миттю в часі на тлі двох мільйонів років науково доведеної історії людства має вигляд створення самотнього та доволі розгалуженого мистецтва 30 тисяч років тому. При спогляданні з точки зору історії культури часові відтинки продовжують скорочуватися: на тлі передуючої історії запровадження землеробства та скотарства близько 12 тисяч років тому і, нарешті, виникнення високорозвинених культур близько 6 тисяч років

тому свідчать про дедалі коротшу часову дистанцію, протягом якої зі зростаючим прискоренням з'являється щось нове. Навіть якщо погодитися з тим, що ці культурні новації стали тривкими передумовами нашого власного життя, на тлі загальної тривалості історії культури всього людства в часі неодмінно доведеться визнати неодмінне скорочення часових відтинків, протягом яких можна науково довести перехід до дедалі складнішого механізму ефективної організації.

Зрештою, якщо звузити часовий простір споглядання до близько 6000 років існування наших високорозвинених культур, простежується іще одна експонентна крива часу. Бо лише десь 200 років тому ми стали свідками прискорення, відомого нам під назвою постхристиянського, зумовленого промислово-технічними чинниками й пов'язаного із суто історичним часом. Відтоді світ нашого життя під впливом науки та промисловості набув нових форм, а питання про подальше прискорення стало взагалі питанням нашого майбутнього.

Однак постулат про прискорення чи скорочення плину часу, пропущений крізь призму часових термінів нашого досвіду, *per definitionem* не допускає можливості виведення із нього подальших розрахунків на майбутнє. Саме взаємне накладання і взаємне підсилення експонентних кривих часу стає на заваді безперешкодним і прямолінійним розрахункам, спроектованим у майбутнє.

Тому й не виключено, що в майбутньому нам доведеться більше зосереджувати зусилля людства на стабілізаційних чинниках і закладених природою параметрах нашого земного існування. В такому разі може з'ясуватися, що прискорення, пережиті нами досі, було лише індикатором перехідного етапу, після якого з'явиться можливість по-новому співвіднести між собою пропорції між тривалістю в часі та виходом за її межі, або між змінами та зломом. Якщо говорити мовою політики, то йдеться про те, щоб довідатися: хто кого підганяє чи сповільнює, або що, де і чому прискорює або уповільнює свій біг.